

LA POSIBILIDAD DE UNA FILOSOFIA PRIMERA

Un comentario a R. Rorty: *La filosofía y el espejo de la naturaleza*.

JUAN L. VERMAL

O. En el presente trabajo quisiera presentar en forma concisa las que creo que son las líneas fundamentales del pensamiento de Richard Rorty, tal como lo expone en *La filosofía y el espejo de la naturaleza*¹. La relevancia de sus posiciones sólo puede advertirse, sin embargo, si se lo sitúa dentro de un desarrollo histórico-filosófico en el que aparece como resultado —e intento de resolución— de una crisis que afecta a cuestiones centrales del pensamiento (1). Esto vale tanto para el desarrollo general de la filosofía moderna que desemboca en la ruptura del idealismo alemán (1.1) como para la evolución de la filosofía analítica de la que proviene el propio Rorty (1.2). Con ese marco de fondo intentaré exponer sumariamente las líneas centrales en las que creo que se basa su posición (2). En ella destacaré dos pasos: la crítica de la noción de representación (2.1), basada en lo que se ha llamado el “nominalismo epistemológico” (2.1.1) y en determinado tipo de holismo (2.1.2), y la crítica más general de la idea de una filosofía primera (2.2). En la sección final (3) trataré de presentar la alternativa de Rorty y algunas críticas a ella que esbozarían más bien otro camino desde la situación planteada.

(1) R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, Princeton, N. Jersey, 1980. Se cita por la traducción castellana (con abundantes errores): *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Cátedra, Madrid, 1983.

1. Tal como lo indicaba antes, para comprender cabalmente la importancia del libro que estamos comentando es importante situarlo dentro del desarrollo histórico de una problemática histórica fundamental, tanto dentro de lo que se suele llamar "filosofía tradicional" (o "continental", desde el otro lado del Canal y el Océano) como de lo que se suele llamar "filosofía analítica". Sólo de esta manera se podrá reconocer cómo el intento de Rorty, que a su vez recoge el pensamiento de otros filósofos analíticos, se sitúa en una encrucijada decisiva para el pensamiento filosófico, independientemente de las críticas que pudieran formularse o de la decisión acerca del camino que haya que seguir. Evidentemente, lo que se pueda lograr en ese sentido dentro de los reducidos marcos de un artículo como éste no podrá ir mucho más allá de una excesiva simplificación, pero quisiera señalar de todos modos cuales son a mi parecer las líneas maestras que desembocan en este planteo. Para ello habré de referirme en primer lugar a la filosofía de la época moderna, sobre todo a lo que hace a su desarrollo de Kant a Nietzsche, y en segundo lugar a los conflictos acerca de su autointerpretación que han ido jalonando la filosofía analítica.

1.1. ² La crítica kantiana al empirismo es centralmente una crítica de la noción de dato, de algo presente inmediatamente a la conciencia que lo registra. Desde la radical primacía cartesiana de la certeza, esta presencia inmediata sólo podía encontrarse en la representación. Aún manteniendo hasta cierto punto esta noción de representación (patente sobre todo en las distinciones intuición-concepto, sensibilidad-entendimiento), la búsqueda de las representaciones privilegiadas sobre las que debe constituirse el conocimiento deja lugar a la investigación de las condiciones de posibilidad de la experiencia en su conjunto, que serán también las condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia. Las formas de conceptualización ganan terreno sobre la presentación inmediata de lo real: la noción misma de dato entra en crisis y la unicidad del mundo se vuelve más problemática. Los mayores esfuerzos de la filosofía postkantiana se dirigen a destruir lo que quedaba en el edificio kantiano de la noción de dato y a construir de modo diferente la totalidad-unicidad del mundo. El ataque a la noción de "cosa en sí" y correlativamente la radicalización de la noción de subjetividad, que para Kant como aperccepción trascendental ocupa la cima del sistema pero tiene al mismo tiempo el valor de un límite formal, son las líneas principales por las que discurre aquel intento. Sin duda, el punto culminante es la concepción hegeliana que elimina toda inmediatez que no sea al mismo tiempo la total indeterminación del concepto y por lo tanto el punto de partida para su determinación, para su

(2) En la misma dirección que la exposición siguiente, véase el esquema desarrollado por H. Putnam en el cap. 3 de *Reason, Truth and History*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981.

reconocerse como concepto, o sea verdad, de lo real. Como reproducción —o parodia— de su propia idea de que la filosofía siempre llega tarde, cuando una forma del mundo ha llegado a su madurez, y por lo tanto a su muerte, el pensamiento hegeliano experimenta historicamente de forma casi inmediata el derrumbamiento de lo que parecía ser su núcleo esencial: aquella unidad del mundo construida bajo la figura del espíritu, es decir, bajo la forma de la reflexión del sujeto ³. Creo que no es exagerado afirmar que toda nuestra modernidad vive bajo las sombras de este derrumbe. Si bien a una mirada superficial pueda parecer que su consecuencia ha sido la simple búsqueda de una positividad que hiciera olvidar los “excesos del idealismo” (Feuerbach, Marx, Kierkegaard), una mirada más atenta mostrará que la nueva inmediatez buscada está ya mediada por el proceso pensado en el idealismo y ya no volverá en ningún caso a ser la inmediatez de la representación ante la conciencia del empirismo prekantiano ⁴. Pero, ante todo, lo esencial —y lo único a partir de lo cual podría eventualmente pensarse algo así como una nueva inmediatez— es que sucumbe definitivamente la idea de una fundamentación absoluta a partir de lo dado y, al mismo tiempo la idea de fijar la mediación desde una perspectiva única. Lo inmediato está ya siempre mediado y la mediación carece de una lógica absoluta que pudiera remplazar a la certeza perdida del dato. Nietzsche representa la conciencia más radical de esta situación: no hay verdad, todo es interpretación, las perspectivas son múltiples y no hay ninguna que las unifique. En esta situación, la voluntad de poder oscila entre ser una expresión de perplejidad ante ella y de su carácter irresoluble, y ser una explicación en la que lo real se concibe exclusivamente desde una “subjetividad” productora en un sentido amplio en el que desaparece su carácter reflexivo. Es en este punto de inflexión y crisis de la noción misma de verdad en que tienen relevancia los planteos de Rorty y, en general, aquellas discusiones sobre el tema surgidas en el contexto de la última filosofía analítica. Así lo reconoce el mismo Rorty, quien no duda en identificar, en ciertos aspectos, su posición con la de Nietzsche ⁵, asimilándola a la del pragmatismo. Por otra parte, si puede haber una alternativa a tal posición, sólo puede surgir de una elaboración divergente de la misma base común, en otros términos,

- (3) Esto no pretende pasar por alto que la culminación del pensamiento hegeliano, en un intento de superación de las formas meramente reflexivas y duales, plantea una forma más compleja y refinada de subjetividad, que incluye necesariamente la figura de la relación en otro sujeto. Sin embargo, creo que Hegel sólo puede hacer consistente esta línea en la medida en que necesariamente va paralela con la otra forma de la reflexión.
- (4) Véase sobre esto W. Schulz, *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Neske, Pfullingen, 1975, esp. la Cuarta Parte, págs. 271-306.
- (5) Véase, p. ej., en R. Rorty, *Consequences of Pragmatism*, Harvester Press, Brighton, 1982, la Introducción, p. xlii, o “Idealism and Textualism”, p. 150.

a partir de pensar desde la base de la destrucción radical nietzscheana la posibilidad de una "inmediatez" en otro sentido ⁶.

1.2. Un recorrido sumario del camino realizado por lo que se suele llamar "filosofía analítica" podría mostrar que la situación en la que ha desembocado respecto del papel que puede y debe desempeñar la filosofía no carece de puntos de contacto con la situación final esbozada en el punto anterior. Esto permitiría que, a pesar de las múltiples diferencias, y sin ignorarlas, aparezcan muchos problemas que parecen indicar la posibilidad de un contacto más fructífero entre ambas tradiciones.

La pretensión de realizar aquí un recorrido tal es por lo menos tan desmedida como la de la síntesis del apartado anterior. Para señalar, sin embargo, cuáles serían sus puntos fundamentales, me apoyaré sobre todo en un texto bastante más antiguo del propio Rorty, que es además uno de los pocos en los que se intenta hacer una reconstrucción y un balance de la problemática metafilosófica dentro de la filosofía analítica: se trata del prólogo a la antología que él mismo realizara bajo el título *The Linguistic Turn* ⁷. El núcleo de la densa exposición de Rorty, a la que suscribiría en gran parte y que, por otro lado, no se trata ahora de discutir en detalle, está en la tesis de que la filosofía analítica no ha llegado a realizar, y por razones de principio, el proyecto original, surgido sobre todo en los primeros trabajos de Moore y Russell, de mostrar fehacientemente que los problemas de la filosofía tradicional eran "irreales" o meros problemas verbales en base a la descripción de la verdadera estructura del lenguaje. Hay que apresurarse a señalar que esto no significa para Rorty de ninguna manera que el camino recorrido haya sido inútil ni mucho menos que las cosas hayan quedado tal cual eran: se trata solamente de la elaboración de una serie de dificultades sistemáticas que conducen a una situación diferente. En efecto, ya desde la afirmación de Russell de la necesidad de encontrar la "forma lógica" del lenguaje que quedaría enmascarada en su formulación corriente, comenzaron las dificultades para determinar con qué criterios y con qué derecho podía establecerse cual era la verdadera estructura lógica del lenguaje. Los recursos de Carnap y Ayer a la lógica como un campo neutral en el que se podría decidir qué es significativo resultan finalmente circulares y revelan el carácter ilusorio de esa pretensión de neutralidad.

Por otra parte, los intentos de no recurrir a un lenguaje ideal sino de basarse en el lenguaje ordinario caen finalmente en un problema similar. Su pun-

(6) He tratado de esbozar esta cuestión en "Notas sobre la interpretación de Nietzsche de M. Heidegger", *Tzula*, 4, 1984.

(7) R. Rorty (ed.) *The Linguistic Turn*, The University of Chicago Press, Chicago y Londres, 1967. Se trata, en todo caso, de lo que el mismo autor llama una "reconstrucción dialéctica", es decir, un intento de reconstruir argumentativamente lo que en el proceso histórico revela una complejidad y discontinuidad mucho mayores.

to de partida es que el lenguaje corriente puede cumplir las condiciones de un lenguaje ideal y que los problemas causados provienen sólo de su uso por parte de los filósofos, pero esto conduce a su vez a un análisis del lenguaje común que difícilmente puede alegar que "deja las cosas como están" ⁸. A partir de ello será difícil afirmar que hay un uso correcto y un uso incorrecto del lenguaje, más que, en el mejor de los casos, un uso corriente y un uso filosófico. Esta diferencia está lejos del propósito inicial, aunque tampoco sería trivial en la medida en que el uso filosófico pretendiera resolver problemas que plantea el uso ordinario. No quedaría en cambio blanco para la crítica si se justificara de otro modo el empleo filosófico del lenguaje, es decir si no se pretendiera convertir a la filosofía en un lenguaje científico sino en la construcción de un lenguaje de otro tipo. Si por un lado las teorías de un lenguaje ideal desembocaban en la idea de la *propuesta* de un lenguaje ideal (asumiendo así su carácter normativo y por lo tanto remitiendo finalmente a una elección de tipo práctico) ⁹, por otro las teorías del lenguaje corriente parecen tener que admitir la relativa independencia de los diferentes juegos de lenguaje. La idea de Strawson de un "comportamiento lógico de las expresiones lingüísticas del lenguaje natural" no tiene más posibilidades que la idea de "forma lógica" revisada por Ryle o la "sintaxis lógica" de Carnap.

Esta imposibilidad de establecer un punto fijo desde el que realizar la crítica que estaba implícita en su proyecto inicial no implica para Rorty que no haya llevado a cabo esa crítica, sino al contrario, que esa parece ser su única tarea. En efecto, la ha realizado en la medida en que muestra el carácter pseudocientífico de la filosofía tradicional, pero para ello no necesita un criterio irrefutable de significado sino sólo desafiar a su oponente a que muestre la necesidad de plantear los problemas que plantea (de usar el lenguaje de esa manera). En la medida en que la filosofía se transforme de tal manera que ella misma se plantee como propuesta, la discusión debe seguir ya otros caminos.

Podría decirse que lo que ha sido puesto en duda a lo largo de este desarrollo ha sido la capacidad, sin recurrir a tesis sustantivas previas, de resolver (disolver) los problemas filosóficos tradicionales determinando cuáles son las nociones de significatividad. Aunque la conclusión no aparece en el texto citado (y sólo al final se indica esa dirección), de lo anterior parece desprenderse ya la necesidad de una reformulación de la idea básica de verdad en el

(8) Véase la crítica de G. Maxwell y H. Feigl en "Why Ordinary Language Needs Reforming", *The Journal of Philosophy*, LVIII (1961), págs. 488-498, reimpresso en R. Rorty (ed.), *The Linguistic Turn*, págs. 193-200.

(9) Véase, p. ej., R. Carnap, "Empiricism, Semantics and Ontology", *Revue Internationale de Philosophie*, IV (1950), págs. 20-40. Hay versión castellana en J. Muguerza (comp.), *La concepción analítica de la filosofía*, págs. 400-419.

sentido del pragmatismo. En efecto, la división entre lo que es verdadero empíricamente y lo que lo es "en virtud del significado" se vuelve tambaleante, en primer lugar porque los criterios de significatividad no se sostienen a partir de sí mismos sino, en todo caso, de una intención pragmática asociada a ellos; y en segundo lugar porque la noción misma de significado, y con ella la de análisis, no parece ofrecer todo lo que se esperaba de ellas. De aquí sólo falta un paso para ver que lo dudoso es, en general, la noción de verdad como adecuación y la concepción del conocimiento como la actividad en la que un espectador refleja un objeto. Nos hallamos así, por otra vía (que ha desechado de antemano el papel de la subjetividad como constituyente de la experiencia) con una crisis de la idea de verdad similar a la que habíamos encontrado paradigmáticamente en Nietzsche.

2. La tesis central del libro de Rorty —de la que se desprende su título— es la de la inviabilidad de la noción de representación como noción básica a partir de la cual se estructura la teoría del conocimiento, otorgándole a esta última además el carácter de fundamento de la filosofía, o sea, basando en ella la idea de una filosofía primera. El modo en que Rorty lleva a cabo este ataque le conducirá a una nueva línea de crítica que tradicionalmente no está ligada con la anterior y que constituye quizás el criterio englobante de aquella, o, por lo menos su necesario reverso: la crítica de la posibilidad de toda posibilidad trascendentalista *una vez abandonado* el modelo empirista de la representación del conocimiento. Por ello, trataré a aquella en primer lugar, para poder pasar después a la segunda posición y poder así valorar en su totalidad el proyecto filosófico esbozado en la obra.

2.1. La crítica de la base representativa como aquello que debe buscar en primer lugar la filosofía y que debe servirle de punto de partida seguro para elaborar una comprensión de lo real es llevada a cabo desde dos perspectivas diferentes. La primera de ellas está dada por la tesis del nominalismo epistemológico (o conductismo epistemológico), basado fundamentalmente en ideas del segundo Wittgenstein y desarrollado, a propósito de la cuestión que aquí interesa por W. Sellars en su crítica al "mito de lo dado" ¹⁰. La segunda las proporcionan las críticas de las nociones de analiticidad y significado realizadas por Quine, a las que se unen sus tesis posteriores acerca de la relatividad ontológica y la indeterminación de la traducción ¹¹. Trataré a cada una por separado, sin intentar hacer una discusión

(10) W. Sellars, "Empiricism and the Philosophy of Mind", en *Science, Perception and Reality*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1963. Hay versión castellana: *Ciencia, percepción y realidad*, Tecnos, Madrid, 1971.

(11) Para lo primero cfr. sobre todo "Two Dogmas of Empiricism", *Philosophical Review*, 1951, págs. 23-42, reimpresso en *From a Logical Point of View*, Harvard University Press, Cambridge,

exhaustiva de las cuestiones sino simplemente presentar las ideas fundamentales, en la medida en que sean relevantes para el desarrollo de la posición de Rorty.

2.1.1. La tesis central del nominalismo epistemológico puede ilustrarse en contraposición a la concepción que suele llamarse cartesiana y que se mantiene también en las teorías empiristas tradicionales¹². Esta concepción, contra la que arremete Rorty, sostiene que el fenómeno del conocimiento tiene tres elementos diferenciables: los antecedentes causales del conocimiento (la realidad exterior en cuanto influye en mi capacidad perceptiva), una conciencia inmediata, prelingüística y no proposicional de los contenidos de experiencia (las representaciones o "ideas") y los conceptos y repertorios de proposiciones. La concepción nominalista pone en cuestión el sentido del segundo elemento nombrado, que pretende ser, al mismo tiempo, un fenómeno prelingüístico (como el primero) y cognitivo (como el tercero). En efecto, o bien se trata de un fenómeno cognitivo, y entonces *no* es independiente de las oraciones que se formen sobre él (pues todo conocimiento experimenta algo *como* un tal o cual, es decir, tiene un concepto de él; pero "tener" un concepto no es más que conocer el significado de un predicado, y esto quiere decir emplearlo correctamente en una oración, lo cual a su vez implica conocer el ámbito de oraciones con sentido de tal predicado, o sea el juego lingüístico con sus reglas), o bien es un fenómeno no conceptual, no proposicional, y entonces es un fenómeno ciego del que no se puede decir que es conciencia de algo. O sea que, o bien es proposicional o bien es un antecedente causal. De este modo desaparece la dualidad que determina el conocimiento en la concepción cartesiana: el *dato*, que se presenta en la conciencia prelingüística, y la *interpretación* que se hace al aplicarle los conceptos. En lugar de datos sensibles, sólo aparecen *estímulos* sensibles que funcionan como factores causales, y en lugar de la interpretación se presentan los juegos lingüísticos como *reacción* a aquellos (de ahí la denominación de "conductismo epistemológico" que emplea Rorty y que no debe confundirse con el conductismo psicológico). El conocimiento no inferencial no constituye la "certeza sensible" sino que es el resultado de un condicionamiento logrado y se reduce a una adecuada competencia lingüística.

Mass., 1953. Para lo segundo, fundamentalmente "Ontological Relativity", en *Ontological Relativity and Other Essays*, Columbia University Press, Nueva York, 1969 (Hay versión castellana: *La relatividad ontológica y otros ensayos*, Tecnos, Madrid, 1974) y *Word and Object*, The M.I.T. Press, Cambridge, Mass., 1960, caps. 2 y 6 (Hay versión castellana: *Palabra y Objeto*, Barcelona, 1968).

(12) Para una exposición más amplia de esta cuestión, cfr. la primera parte del excelente artículo de P. Bieri, "Nominalismus und innere Erfahrung", *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 36 (1982), págs. 3-24.

Ahora bien, la consecuencia de la adopción del esquema que hemos denominado “cartesiano” —y que con esa amplitud es común a Descartes y al empirismo del siglo XVIII, a Kant y al positivismo lógico— es que se ha tratado la cuestión epistémica de un modo no epistémico. Por el contrario, “al caracterizar un episodio o estado como de *conocer* no estamos dando una descripción empírica de él, sino que lo estamos colocando en el espacio lógico de las razones, de justificar lo que uno diga y ser capaz de justificarlo”¹³. De este modo, la epistemología en cuanto representación especular de la naturaleza desaparece para dejar lugar a un proceso en el ámbito de las justificaciones, más similar a la discusión moral y que no puede pretender ser el fundamento absoluto en el que se asiente una filosofía primera.

2.1.2. Si la concepción esbozada en el apartado anterior le sirve a Rorty para rechazar la idea de lo dado, el recurso a Quine (sobre todo el de “Los dos dogmas del empirismo”) le servirá para integrarlo dentro de una concepción holista en la que no exista la distinción entre lo analítico y lo sintético, y, por lo tanto, entre lo conceptual y lo empírico¹⁴. Como es sabido, Quine, basado en la falta de un criterio de sinonimia, ataca la distinción analítico-sintético y, a través de ella, la creencia de que toda afirmación con sentido es equivalente a una construcción lógica sobre términos que refieren a la experiencia inmediata. De ese modo va contra el proyecto de un lenguaje referido a datos sensoriales al que se le agrega la lógica y contra la pretensión de que cada afirmación, tomada separadamente, pueda ser confirmada por hechos sensibles. La alternativa es la concepción holista de que todo conocimiento, desde el más empírico hasta la misma lógica “is a man-made fabric which impringes on experience only along the edges”¹⁵. El pragmatismo que ya propugnaban Carnap y Lewis para la elección de un lenguaje científico se generaliza y radicaliza al no “dejar el imaginario límite entre lo analítico y lo sintético”. El nombre de pragmatismo señala que entre “la continua estimulación sensorial” y las consideraciones que llevan al hombre a elaborar la herencia científica que ha recibido para enfrentarse a aquella no hay ningún paso intermedio, nada que asegure a modo de espejo que nos encontramos ante el mundo real. Las posteriores tesis de Quine acerca de la indeterminación de la traducción, que puede entenderse como un ataque más

(13) Sellars, op. cit. (v. cast.), pág. 182.

(14) Una muestra de que con lo anterior no estaba aún alcanzada una concepción holística de este tipo podría darse demostrando que el rechazo de la epistemología estaba ya presente en el *Tractatus* de Wittgenstein y resultaba coherente, al menos a grandes rasgos, con su teoría del significado. Evidentemente no puedo intentar esto aquí, pero resulta significativo que, junto con lo expresado antes, Sellars defiende una posición similar a la del *Tractatus* (Cfr. “Being and Being Known”, en la op. cit.).

(15) “Two Dogmas...”, 6.

a la noción de significado como algo de que se dispone mentalmente ¹⁶ se integra también fácilmente dentro del proyecto esbozado antes. Lo mismo puede decirse de la idea de relatividad ontológica, que establece la subdeterminación de toda teoría respecto de la realidad, por lo que puede haber diferentes teorías igualmente válidas que no sean comparables. La elección de una de ellas será nuevamente una cuestión pragmática y la cuestión ontológica pierde su importancia, pues finalmente queda reducida a la cuestión técnica de ver si y cómo un tipo de entidades puede reducirse a otro.

2.2. Esta combinación de nominalismo y holismo da lugar, a una con la crítica de la noción de dato, a una crítica general de todo tipo de filosofía primera, es decir, de cualquier tipo de fundamentación última. Creo que para comprender mejor esta crítica y el lugar que queda para la filosofía (o el lugar que deja libre) es instructivo tomar en consideración cómo se relacionan holismo y nominalismo dentro del planteo que estamos tratando y de que modo se distancian de posiciones que afirmando alternativamente uno u otro término caerían —tanto dentro de una como de otra de las tradiciones mencionadas en 1.— en los mismos pecados de fundamentalismo. En efecto, la combinación que elabora Rorty ¹⁷ da lugar a un enfoque en el que confluyen propuestas tradicionalmente opuestas. El nominalismo parecía ir tradicionalmente ligado más bien a una concepción atomista, en la medida en que implicaba el carácter meramente nominal de lo universal, en beneficio de la realidad única de lo individual. Por otra parte, las concepciones que establecían la primacía de la totalidad la basaban normalmente en mecanismos de carácter reflexivo, lo cual parecía implicar, a su vez, la preeminencia de lo conceptual respecto de lo particular, sólo comprensible en y desde aquella instancia ¹⁸. Evidentemente, en los desarrollos que trata de recoger Rorty estas concepciones han sufrido cambios sustanciales. En primer lugar, el nominalismo de tipo wittgensteiniano se diferencia radicalmente del tradicional por lo menos por el hecho de que no sólo pone en cuestión el estatus de los conceptos respecto de los particulares subsumidos en ellos, sino que elimina directamente su valor central al diluir la noción de concepto en la de predicado y reducir el captar un concepto al saber emplear un predicado. De esta manera, la cuestión se traslada de la relación entre lo universal y lo parti-

(16) Cfr. G. Harman, "An Introduction to 'Translation and Meaning'" en D. Davidson y J. Hintikka (eds.), *Words and Objections*, Reidel, Dordrecht, 1969.

(17) Por supuesto, esta combinación no es enteramente nueva sino que está implícita en más de un planteo a partir de Wittgenstein y, por cierto, en los autores en que el propio Rorty se apoya.

(18) Entre otros muchos datos de este tipo, es significativo que uno de los pasos que más marcaran el desarrollo de la filosofía analítica, el "atomismo lógico", haya sido precisamente una reacción contra esos intentos totalizadores, a los que se oponía la idea de análisis. Cfr. sobre todo B. Russell, *La filosofía del atomismo lógico*; la lección.

cular a la que se da en el interior de un "cálculo" (de un juego lingüístico o de un lenguaje). Al quedar implicada la totalidad de un lenguaje en la comprensión de un predicado, queda indicada ya la necesidad de una consideración de tipo totalizador. Esto será reforzado por el holismo de procedencia quineana, pero antes de ver las transformaciones que éste sufre cabe indicar ya que la totalización resultante del planteo anterior, por su mismo carácter nominalista, no es susceptible de convertirse en un punto desde el cual construir ningún tipo de teoría. Fiel a su herencia wittgensteiniana, Rorty considera que adoptar un punto de vista tal sería sucumbir a la tentación de la trascendentalidad, que no es más que una forma del mentalismo (conceptualismo) desechado. Sería como mantener la ilusión de que la totalidad del lenguaje (o de un juego de lenguaje) puede subsumirse bajo un concepto-imagen mental, por el que se guiarían sus actos particulares (que es precisamente lo que se ha desechado respecto de los conceptos corrientes) ¹⁹.

Tal como decía antes, habría que detenerse brevemente en analizar cómo se integra dentro de este latente holismo el holismo explícito de origen quineano. Creo que está claro el sentido en que éste se aleja de la imagen de totalidad que habíamos considerado dominante en la filosofía "continental". La necesidad de un planteo totalizador no incluye para Quine la posibilidad de un plano superior desde el que pueda decidirse teóricamente acerca de ella, es decir, acerca de sus posibles alternativas, aunque tenga que dejar la posibilidad abierta (si bien nunca seriamente considerada) de una elección pragmática ²⁰. Rorty tiene especial interés en mantener esta posibilidad abierta, pues será el único marco en que se exprese prácticamente (no teóricamente) la falta de fundamentación sustancial elaborada en sus dos vertientes argumentativas. Para Quine, el ideal científico, aunque tenga una fundamentación pragmática, está lo suficientemente fijado como para que su holismo no lleve más que a una continuidad entre la ciencia y la filosofía ²¹. Probablemente sea en el fondo esta decisión la que le hace rechazar todo lenguaje intencional en función del lenguaje extensional que responde a aquel ideal. De esta manera caería, según Rorty, en un fundamentalismo que habría quedado invalidado por su básica posición pragmatista y holista. En ese sentido critica la idea de Quine de que los lenguajes intencionales presenten una "segunda indeterminación" que los hace superfluos para determinar lo que es ²². Para Rorty, las mismas consideraciones pragmáticas referentes al dis-

(19) En este sentido coincide con lo que para Wittgenstein son los límites del lenguaje, idea que a mi entender Rorty rechaza demasiado rápidamente como un residuo del *Tractatus* que perdería su vigencia en las *Investigaciones Filosóficas*. Véase "Keeping Philosophy Pure", en *Consequences of Pragmatism*, págs. 19-36.

(20) Véase el final de "The Two Dogmas...".

(21) Véase, p. ej., *Word and Object*, págs. 270 y ss.

(22) Véase *Word and Object*, s. 45.

curso científico extensional le otorgan también su validez a aquellos, siempre que de este modo no se quiera implicar una diferencia ontológica (es decir, un lenguaje mentalista privilegiado) ²³.

Como consecuencia de todo esto, si un concebir totalizante (de tipo hegeliano, por ejemplo) fija una dimensión o ámbito reflejo como forma primera para comprender las determinaciones de cada caso de la ciencia y el sentido común, el holismo quineano niega de hecho la existencia de tal ámbito sin necesidad de basarse en un dato firme que luego sea interpretado, mientras que Rorty, aceptando esto último, mantiene la existencia de tal ámbito pero le niega su carácter trascendental: deja un lugar abierto fuera del lenguaje científico normal, pero no le da ningún estatus especial más que ser el lugar de la discusión, de un proceso de convencimiento que no supone criterios fijos. Estos criterios fijos sí estarán en la ciencia normal en la medida en que hay consenso sobre ellos, es decir que seguirán siendo dependientes de la discusión, pero esta dependencia puede dejarse temporalmente de lado en cuanto no posee un carácter trascendental y se expresa simplemente en la continua revisabilidad.

3. Partiendo de todo lo anterior puede comprenderse la propuesta de Rorty para el lugar dejado vacante por la epistemología como forma moderna de la filosofía primera. Se trata de lo que él denomina "hermenéutica", que como se apresura a dejar en claro, no *ocupará* el lugar vacío sino que es el nombre para señalar que dicho lugar debe quedar vacío, "una expresión de esperanza de que el espacio cultural dejado por el abandono de la epistemología no llegue a llenarse" ²⁴. Al contrario de la epistemología, la hermenéutica partirá del supuesto de que no "todas las aportaciones a un discurso determinado son conmensurables" ²⁵. Una vez desterrada la idea de algo que el conocimiento reproduciría de modo especular, desaparece la idea de un terreno común dentro del que se tendrían que mover todos los intentos racionales. Este terreno común sólo existe en la medida en que se haya llegado a un consenso y nadie tenga interés en ponerlo en duda. En esa medida también tiene sentido una epistemología, que tiene sin embargo que dejar lugar a un discurso hermenéutico tan pronto como ocurra lo contrario, ya que no puede haber criterios fijos fuera de una organización del discurso en la que se los ha fijado como tales. Consecuentemente, la distinción entre epistemología y hermenéutica no pasaría por una diferencia ontológica que dividiría

(23) Para la coexistencia de un lenguaje intencional con un materialismo general, Rorty se apoya en la teoría de Davidson del "monismo anómalo". Cfr. D. Davidson, "Mental Events", en *Essays on Actions and Events*, Clarendon Press, Oxford, 1980.

(24) *La filosofía y...*, pág. 287.

(25) *Ibid.*, pág. 288.

entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu sino simplemente por la diferencia entre discurso normal y anormal. En ese sentido, la hermenéutica sería un “discurso sobre discursos todavía inconmensurables”²⁶. Sería un nivel siempre “reactivo”, pero que, en la medida en que tomara debida cuenta de los lenguajes normales, tendría su validez, sin por eso identificarse con el lado mental de la dualidad cartesiana, ni con el sujeto creador del romanticismo, ni implicar un acceso a la verdad diferente y superior al de las ciencias. Al ofrecer esta solución “positiva” a la fuerte construcción crítica anterior, es quizás donde el planteo de Rorty se vuelve más problemático. El problema principal radica, a mi entender, en que el espacio para la autocomprensión que reserva para el quehacer hermenéutico no queda aclarado en la referencia a los lenguajes no normales. Su naturaleza especial se funda más bien en el carácter peculiar del *comprender*, que es precisamente la piedra basal de la hermenéutica en su sentido original²⁷, que por cierto no debe asimilarse simplemente a un diferente “sustrato” ontológico, pero que no por ello queda simplemente eliminado en beneficio de su mostrarse en las posibilidades alternativas. Ese carácter especial queda patente en la forma en que el propio Rorty emplea para rechazarla. A propósito de la definición sartreana de la esencia del hombre como lo que carece de esencia, nuestro autor señala con razón que tendría que extenderse a todas las cosas, para no volver a crear la dicotomía espíritu-naturaleza. Esto es cierto en la medida en que no hay una esencia fija sino múltiples posibilidades de determinación. Pero lo interesante es por qué se piensa esto: porque “el hombre es siempre libre de elegir entre nuevas descripciones (entre otras cosas, para sí mismo)”²⁸. De lo que se trata para la hermenéutica (en sentido original) es de pensar esa *libertad para*, que está ínsita en el comprender y a partir de la cual pueden darse diferentes descripciones de cualquier cosa (y en este plano, por cierto, el hombre no se diferencia de cualquier otra cosa, salvo quizás en el hecho de que tenga que tener en cuenta de alguna manera esa libertad en su autointerpretación).

La alternativa no es, entonces, la que podría dar un discurso diferente, que aún no ha conseguido su aceptación, sino un discurso de la diferencia misma, que por lo tanto se mueve a otro nivel. No se trata de “continuar la conversación” sino de llevarla a otro campo. A pesar de sus formulaciones explícitas, lo anterior está ya de cierto modo presente en el pensamiento de Rorty. Aparece al proponer, paralelamente a la distinción nombrada entre discurso normal y anormal, la oposición entre filosofía “sistemática” y “edificante”. Esta es la que no sólo no pretende una objetividad más alta que

(26) Ibid., pág. 311.

(27) Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, esp. ss 7, 18 y 31, y H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, esp. 2ª, parte II.

(28) *La filosofía y...*, pág. 327.

englobe a sus predecesoras (o sea que aspire a ser un discurso normal) sino que rehuye de ello, es "intencionadamente periférica" ²⁹. Ahora bien, si Nietzsche, Heidegger o Wittgenstein son periféricos —para utilizar los mismos ejemplos de Rorty— no es por gusto de la ironía ni por impedir que se consolide demasiado lo que vale como normal, sino porque específicamente proponen un nivel fundamental que no es el reconocimiento de lo objetivo y del que éste es en todo caso una derivación ³⁰. El problema es, pues, el de la posibilidad y el estatus de un pensamiento que intente retroceder de esta dimensión objetiva. Para Rorty esta cuestión se plantea como las posibles alternativas a un lenguaje normal, y fiel a su postura pragmatista comprende a aquellas como la *creación* de lenguajes nuevos, asumiendo, en general, a todo lenguaje como creación. La "libertad para" de la que hablábamos antes sólo se comprende como producción ³¹, en referencia a una utilidad y, por extensión, a un sujeto de tal utilidad que no pueden ser finalmente aclarados y que corre el peligro de instalarse subrepticia pero más firmemente como aquel sujeto trascendental que se ha intentado desalojar tan trabajosamente.

Lo anterior remite a dos cuestiones decisivas que merecen mencionarse en este contexto. No casualmente aluden ambas a la historia, en el doble sentido del modo y el alcance que tiene la comprensión histórica y de la interpretación de la historia de la filosofía que están implícitos en el planteo de Rorty. En cuanto a lo primero, ya he señalado que para la hermenéutica en sentido original, el carácter de la comprensión es fundamental, no como en el caso de Rorty por ser, digámoslo así, el plano analíticamente aún no plenamente determinado en cuanto a sus criterios, que sirve para poner en cuestión y eventualmente alterar los parámetros establecidos, sino por ser el plano en el que ya se mueven las concepciones explícitas y asentadas de una época, cuyo análisis será, por lo tanto, una manera de sacar a luz sus supuestos escondidos. Si para Rorty el fenómeno de la aculturación es básico para no tratar "hermenéuticamente" (anormalmente) cuestiones normales ³², lo planteado por la hermenéutica es más bien el movimiento contrario: rescatar los supuestos no pensados en las concepciones objetivistas ahistóricas. Esto es reactivo en el sentido de que parte siempre de un dato ya comprendido, pero no porque pretenda oponerle otra perspectiva aún no normalizada. Es un diálogo.

(29) Ibid., pág. 332.

(30) Lo anterior vale en menor medida, por supuesto, respecto de Wittgenstein, al que se le podría atribuir mejor el proyecto rortiano y que es su verdadero inspirador, pero esto ocurre, inversamente, en la medida en que formula tesis más sustantivas respecto de la imposibilidad de llevar la comprensión más allá del cálculo o juego de lenguaje. Esto, a su vez, dejaría poco lugar incluso para la hermenéutica de Rorty.

(31) Cfr. R. Rorty, "Heidegger wider die Pragmatisten", *Neue Hefte für Philosophie*, 23 (1984), pág. 12.

(32) *La filosofía y...*, pág. 330.

go —con otros, con otras épocas y también consigo mismo— en el que sólo se puede ir adelante si al mismo tiempo se retrocede, si se aclaran las condiciones sedimentadas en los resultados obtenidos. Esto quiere decir, entre otras cosas, que el saber de una época no es identificable con su metodología explícita, la cultura asentada de una época no es sin más el saber expresado en una epistemología ³³. El tipo de saber que maneja Rorty tiene como modelo la técnica, es un saber constructivo que lleva a su mayor consecuencia la idea señalada en 1. de todo lenguaje como propuesta. La idea de la hermenéutica a la que la vengo oponiendo tiene en cambio como interés fundamental iluminar lo que permite un modo epocal de existencia, hasta plantearse la cuestión de aquello que permite el lenguaje mismo.

Esto nos lleva a la segunda de las cuestiones anunciadas antes: la concepción de la historia de la filosofía. Para Rorty la técnica es el modelo del saber ³⁴, el modo en que se expresa verdaderamente, mientras que todos los esencialismos que constituirían la filosofía desde Platón han sido intentos por establecer un saber desligado del hacer y fundado en algún dato firme que lo trasciende. La idea moderna de subjetividad recae en esto en la medida en que es la sede de representaciones privilegiadas que deben servir para elevar el saber a un plano sobrehumano. Una alternativa a esto difícilmente podría pasar por volver a las entidades fijas de cualquier tipo de esencialismo. Pero si cabría preguntarse si en esa búsqueda esencial se esconde simplemente un error, rescatable para la libre producción humana de sus objetivos, o si no se esconde en ella misma y en sus orígenes una posibilidad diferente ante la que se ciega tanto la subjetividad productora como el sujeto pragmático. Detenerse en esa “huida hacia adelante” para realizar una reflexión sobre el propio origen parece ser, paradójicamente, una exigencia de la modernidad, justamente en la medida en que se pone radicalmente en cuestión la continuidad entre lo que se presenta históricamente como saber y un punto suprahistórico que lo fundamente y lo asegure. Al nivel de la autoreflexión analítica se reproduce el punto de inflexión nietzscheano: la apoteosis de la voluntad de poder buscar su inversión en el “amor fati”. Si esto debe comprenderse más allá de una ideología que afirme simplemente lo existente, debe a su vez transformarse en una nueva posibilidad de atenerse a lo existente, más acá de su dominación calculadora.

(33) Gracias a esto hay un poder de crítica interna y una posibilidad —aunque difícil— de diálogo con otras culturas que no sean imperialista. Putnam hace este reproche a Rorty, aunque para ello cree necesario salvar un concepto suprahistórico de verdad. Véase H. Putnam, “Why Reason can't be naturalized”, *Realism and Reason*, págs. 277 y ss. Cfr. también el muy interesante comentario de Rorty al libro de Putnam, *Reason, Truth and History*, aparecido en francés en *Critique*, 1984, con el título de “Solidarité ou Objectivité”.

(34) Cfr. “Heidegger wider die Pragmatisten”, parte V.

En resumen, la posición de Rorty señala un punto de partida difícilmente obvia-ble en una reflexión sobre las posibilidades de la filosofía hoy. Situada en la encrucijada de líneas diferentes, su mérito mayor quizás sea el de resaltar donde se hallan las cuestiones fundamentales y hacer visibles así los puntos de decisión más importantes. Por otra parte, en este último apartado se ha esbozado una línea paralela que, partiendo del mismo núcleo, es decir de la imposibilidad de una filosofía primera en el sentido de una fundamentación última, se mueve en otro sentido, hacia una reflexión que intente la paradójica tarea de repensar el origen de esta tradición cuando se ha abandonado la cuestión del origen como punto de partida indubitable. Si esto es una alternativa, o siquiera una posibilidad, está lejos de ser probado; lo que parece irrenunciable es el terreno movedizo en que nos movemos.

